

Gino Scarpelli / Firenze

Riporto, di seguito, le mie risposte alle domande 8, 20, 38 e 40 del Questionario 2015

8. *Quali valori del matrimonio e della famiglia vedono realizzati nella loro vita i giovani e i coniugi? E in quale forma? Ci sono valori che possono essere messi in luce? (cf. n. 13) Quali le dimensioni di peccato da evitare e superare?*

Oggi si tende a valutare come fine primario di ogni unione tra due persone il fine unitivo, scindendolo da quello procreativo. Laddove il significato unitivo sia promosso, come nel caso di una relazione stabile tra due persone, cioè laddove si riscontri una relazione di amore caratterizzata dal rispetto, la passione, la fedeltà, l'impegno e l'intimità, non vi è motivo – agli occhi di un numero crescente di fedeli – di considerare gli atti sessuali, che sono parte integrante di quel rapporto, come intrinsecamente disordinati. Piuttosto essi rispettano un 'ordine diverso' (ma non negativo), proprio della condizione esistenziale delle due persone che decidono (conformemente alla loro situazione) di formare una coppia e di vivere un rapporto di donazione reciproca.

Il valore della fecondità, oggi, richiede di essere rimesso in luce, ma eliminandone le ambiguità e le restrizioni ideologiche. Fecondità è un concetto ampio, che non coincide – come invece molti esponenti della Chiesa continuano a sostenere – con la sola procreazione biologica. L'affermazione secondo cui l'immagine di Dio nell'uomo si realizza solo nella coppia eterosessuale che procrea (cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*), crea dei cortocircuiti logici che rendono indifendibili altri stati di vita cristiani, sempre ritenuti dalla Chiesa come altissime forme di realizzazione del divino nell'uomo.

Pertanto, è necessario dimettere le argomentazioni che si basano sulla semplice procreazione biologica, focalizzando l'attenzione sulla questione della "violenza". Ciò che crea disvalore in un atto sessuale, o in una qualsiasi relazione, è la violenza dell'atto, non la mancanza dell'apertura alla vita. Si tratta di educare a discernere se una relazione umana è vissuta nel quadro della violenza o è vissuta nella tonalità della riconoscenza e della meraviglia. Il problema etico, quindi, si pone primariamente dove manca il significato unitivo, cioè laddove si può osservare che l'atto sessuale è connotato da violenza (fisica o psicologica). La vera contrapposizione non è tra *agápe* ed *eros*, ma tra *agápe* e *violenza*: «Qui passa certamente il criterio etico permanente, come permanente è l'amore di Dio» (A. BERLENDIS, *La gioia sessuale*, p. 12).

20. *Come aiutare a capire che nessuno è escluso dalla misericordia di Dio e come esprimere questa verità nell'azione pastorale della Chiesa verso le famiglie, in particolare quelle ferite e fragili? (cf. n. 28)*

Fondamentale è l'accesso all'Eucarestia. Per quanto un'azione pastorale possa essere efficace e "vicina" alle persone che vivono in situazione irregolare (come i divorziati risposati), infatti, resta l'enorme contraddizione per cui tali persone sono escluse dall'incontro sacramentale più intimo con Dio, cioè l'Eucaristia. La misericordia di Dio, quindi, viene negata nell'atto supremo del suo dono, mentre è Cristo stesso ad aver affermato: "Prendetene e mangiatene *tutti*". Se il centro della vita cristiana è l'Eucarestia, un cristiano che viene allontanato da essa, seppur sostenuto dalla comunità con molte forme caritatevoli, sperimenterà primariamente il rifiuto di Dio e della Chiesa, dal momento che è privato di ciò che, nella sua religione, vi è di più essenziale.

Riguardo all'Eucaristia, dunque, sarebbe opportuno accentuarne teologicamente l'aspetto sanante, gratuito e performativo. Le precondizioni poste dalla tradizione per comunicarsi sono, infatti, l'*effetto* dell'Eucaristia. L'unità della Chiesa, in cui ci inseriamo ricevendo l'Eucaristia, è l'effetto del sacramento – che il sacramento contribuisce a custodire e rafforzare – e ha come unica condizione previa il battesimo. In esso, infatti, il fedele riceve la seconda *res*, cioè viene inserito nell'unità della Chiesa. Anche i peccatori, perciò, sono membri della Chiesa, perché uniti dalla fede e dal battesimo. La comunione manifestata nell'Eucaristia – garantita dalla presidenza del presbitero – è una

comunione di fede (professione delle verità codificate nei dogmi di fede) e di scelta di una difficile e mai compiuta sequela (cfr. Eb 12,2 e 1Gv 4,15), una comunione visibile nella dottrina degli Apostoli, nei Sacramenti e nell'ordine gerarchico (*Ecclesia de Eucharistia*, n.35). Non è la comunione morale, né l'adesione a un pacchetto morale al quale deve corrispondere una coerenza di vita che nell'Eucaristia dovrebbe manifestarsi.

Tutto sta nel decidere se l'Eucaristia debba essere la manifestazione di una coerenza di vita morale e di fede (perché il fedele partecipa al sacrificio di Cristo con il sacrificio della sua vita) oppure ciò che accompagna verso (e dà la forza) per giungere a quella coerenza. A ben vedere, infatti, il sacrificio esistenziale del fedele è sempre imperfetto, e bisogna quindi stabilire dei criteri che definiscano quando tale imperfezione contraddice del tutto il sacrificio eucaristico. Cioè se vi siano precondizioni per l'incontro con Dio (nella forma «per antonomasia» che è ricevere l'Eucaristia – *Sacrosanctum Concilium* n.7) o se sia Dio ad anticipare gratuitamente la sua grazia, comunicando lo Spirito di Cristo attraverso il sacramento del battesimo. Sembra inoltre, che se una persona dimostra di possedere la fede, la speranza e la carità – per esempio con una caritatevole partecipazione alle attività della comunità cristiana – nonostante si trovi in uno stato permanente di peccato grave, può considerarsi unita al corpo mistico e quindi degna di partecipare all'Eucaristia. Ponendosi così alla sequela – per quanto in modo imperfetto – con spirito di pentimento, la sua vita ha almeno alcuni dei caratteri necessari che le consentano di unirsi al sacrificio di Cristo nella Liturgia.

L'Eucaristia dovrebbe essere ciò che ci accompagna nel pellegrinaggio della nostra vita, che è fatto di cadute, d'incertezze, ma anche di grandi possibilità. L'Eucaristia è il Signore che non ci abbandona alle difficoltà e debolezze, è il Signore che cammina con noi, un richiamo costante alla conversione. Proprio nell'accoglienza del peggior peccatore nell'evento culmine della vita spirituale della comunità (l'Eucaristia), la Chiesa può dimostrare la sua vocazione alla comunione «con tutto il genere umano», l'Eucaristia farsi vero sacramento del corpo mistico, e la Chiesa «segno e strumento» dell'intima unione con Dio (*Lumen Gentium*, n.1). Ammettere al sacramento queste persone, dunque, *non è contraddire l'amore tra Cristo e la Chiesa, bensì palesarlo*, come amore di Cristo per le membra più deboli della sua Chiesa.

38. *La pastorale sacramentale nei riguardi dei divorziati risposati necessita di un ulteriore approfondimento, valutando anche la prassi ortodossa e tenendo presente «la distinzione tra situazione oggettiva di peccato e circostanze attenuanti» (n. 52). Quali le prospettive in cui muoversi? Quali i passi possibili? Quali suggerimenti per ovviare a forme di impedimenti non dovute o non necessarie?*

Si potrebbe considerare la situazione della persona divorziata e risposata come una situazione nella quale la pienezza del vincolo matrimoniale non è possibile (per motivi che non dipendono interamente dal soggetto) ma dove si può dare un'unione in cui alcuni beni sono promossi. Queste circostanze attenuanti configurano una sorta di situazione di 'peccato intermedio'. È una strada possibile, ma non facile, perché richiede di rivedere in buona misura la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio, e poiché comporta d'intendere l'atto di risposarsi come un peccato grave con possibile riconciliazione. Cioè riconoscere la possibilità di rimanere nelle seconde nozze dopo un adeguato percorso penitenziale – per tutelare i nuovi valori in gioco, quelli della nuova coppia – come sembra fosse presente nelle prassi della chiesa antica. In tal caso, la persona dovrebbe dimostrare di essere pentita per la dissoluzione del matrimonio – ammettendo di aver contraddetto un comando di Cristo e la sua Chiesa – ma avere anche la consapevolezza di aver fatto il possibile per salvarlo, con le forze e la capacità di sopportazione che le erano proprie. E dovrebbe riconoscere che le nuove nozze sono parimenti una trasgressione, ma siano pure l'unico modo per tutelare una nuova situazione-relazione e i soggetti in gioco (sé medesima compresa).

Pur affermando la verità dell'indissolubilità, definita anche nella *Gaudium et Spes* (n.48) e mai messa in discussione da alcun padre sinodale, un aggiornamento di questa dottrina – oltre a una revisione esegetica dei passi biblici chiamati in causa – richiederebbe di riconoscere che vi sono delle

situazioni umane talmente gravi e insopportabili, che la permanenza nella coppia sarebbe una tortura psicologica e fisica per i soggetti coinvolti (con relativa *morte del vincolo*). La stessa *Casti Connubii*, pur escludendo categoricamente che qualsiasi motivo – anche gravissimo – possa portare allo scioglimento del matrimonio, offre non pochi spunti interessanti: affermando che alcuni fallimenti sono dovuti a problemi che il coniuge si porta dentro fin dall’infanzia, l’enciclica esorta affinché il matrimonio si *avvicini il più possibile* al modello di Cristo e della Chiesa, e afferma che a ogni *vero* matrimonio (la *Arcanum Divinae* parla di «giusto matrimonio») spetta l’indissolubilità.

Un possibile interrogativo è se i sacramenti ministeriali – come il matrimonio – siano del tutto inalienabili una volta ricevuti (dato il ‘carattere’ impresso dal rito, il *vincolo coniugale*), o se non abbiano un legame con i rispettivi obblighi di servizio. Il sacramento dell’ordine, ad esempio, pur accordato una volta per tutte e indelebile, prevede la possibilità della dispensa dagli obblighi connessi, il divieto di esercitarli e la possibilità di unirsi in matrimonio. Nel caso di rottura del matrimonio senza nullità – pur escludendo un secondo matrimonio sacramentale – potrebbe essere pensabile una dispensa dagli obblighi previsti e la possibilità di cominciare una vita nuova in una seconda relazione, nella quale, proprio come nel caso del sacerdozio, il dono ricevuto nel sacramento continui a fluire nella sua purezza anche nella nuova situazione.

Così, il sacramento del matrimonio sarebbe *in atto* nella pronuncia del consenso all’altare, sarebbe *in fieri* durante la vita matrimoniale (e qui potrebbe incorrere in una sospensione, in caso di carenze gravi nel compiere gli obblighi coniugali), e *perfetto* al termine della vita terrena, quando la coppia ha portato a termine il suo *munus*, la sua promessa. Ogni matrimonio riuscito, quindi, sarebbe sacramento in senso pieno, mentre è in germe nell’atto della promessa.

A queste valutazioni sul sacramento si potrebbero aggiungere alcune considerazioni sul rito. La Chiesa già dispone di due forme rituali, il *Rito del Matrimonio nella celebrazione eucaristica* e il rito *nella celebrazione della Parola*. Si potrebbe ipotizzare, dunque, di celebrare una prima unione *nella celebrazione della Parola*, mentre il rito nella celebrazione eucaristica avrebbe la funzione – solo dopo un certo numero di anni di matrimonio – di rinnovo della promessa e confermazione del sacramento, che si sta avviando verso la perfezione. Ma una soluzione di questo tipo richiede un approfondimento teologico non indifferente.

Ritornare all’antica prassi secondo cui, anche nel caso di peccati gravi notori, un adeguato cammino penitenziale sia sufficiente per la riconciliazione con la Chiesa e quindi consenta l’accesso alla comunione eucaristica. Soluzione già nota che, nel caso dei divorziati risposati, corrisponde a un avvicinamento alla prassi ortodossa. Qui però ci si scontra con il problema della *permanenza volontaria e cosciente in uno stato di peccato grave*. Un’adeguata e proporzionata penitenza potrebbe sopperire, e si può pensare a una forma di penitenza permanente che accompagni la vita di queste persone (es. una qualche rinuncia, o un’opera di carità continuativa e compensatrice). Posto che la fede e la speranza non manchino loro, infatti, si potrebbe esigere un’opera di carità continuativa e compensatrice che sia prova del permanere nella terza virtù teologale. E si potrebbe valutare, inoltre, il fatto che, nella Liturgia, l’accesso all’Eucaristia è sempre preceduto da un atto penitenziale. Si può aggiornare quest’ultimo in modo da includere la remissione della colpa nelle situazioni di peccato intermedio (permanenti, inevitabili, ma nelle quali alcuni beni sono tutelati). Sono problematiche che, naturalmente, emergono anche nelle situazioni di convivenza o nelle coppie omosessuali dichiarate. Ad ogni modo, sembra in effetti possibile intendere l’inizio di un percorso penitenziale (sia nel caso di peccato grave, sia nel caso di permanenza in esso) come la volontà e l’attuazione di una vita come sacrificio, criterio che permetterebbe di associarsi al sacrificio che si compie nell’Eucaristia.

Ci si potrebbe interrogare altresì sulla nozione di *stato permanente di peccato*. Il peccato mortale, ad esempio, sembra essere legato a una decisione e un atto puntuali. Puntuale è, ad esempio, la scelta di rompere un matrimonio, iniziare una relazione, o risposarsi. La situazione che viene poi a crearsi, essendo derivata e consequenziale, sembra non essere una riproposizione continua del medesimo peccato, almeno non con la stessa gravità. Si configura una situazione più simile al *vizio*, cioè un ripetersi di peccati veniali, per la quale un’opera di carità continuativa potrebbe essere un’adeguata penitenza compensatoria. Naturalmente, si tratta di ipotesi.

Una soluzione prettamente pastorale potrebbe essere quella nella quale il sacerdote ricorda al fedele che, con buona probabilità, si trova in una condizione di peccato grave (e che la comunione è esclusa), prescrive la confessione sacramentale e una prassi penitenziale, ma allo stesso tempo lascia al fedele stesso l'onere della scelta. In questo modo è demandata all'esame di coscienza di ciascuno (secondo 1Cor 11,28) la scelta finale, senza intaccare la dottrina, bensì adeguandola alle più recenti acquisizioni circa il peccato grave, secondo cui «un metro oggettivo e unitario con il quale misurare in tutte le situazioni esattamente il livello critico non esiste né può esistere. Il giudizio sulla gravità dipende largamente dalla sensibilità e dalla discrezione dell'intera comunità; nell'aspetto oggettivo del peccato s'inserisce sempre un elemento soggettivo e storico, che non permette più di una determinazione approssimativa della *materia gravis*» (H. WEBER, *Teologia morale generale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 325). Questa visione – mantenendo fermo che nella vita possono esistere peccati mortali e che l'Eucaristia non è ordinata al loro perdono, perché ciò è proprio del sacramento della Riconciliazione (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.1395) – indica una cautela nel giudicare il peccato dell'uomo (campo riservato solo a Dio), visto che si può giudicare solo quel che avviene in superficie: nel peccato grave (oggettività della materia), può esserci un peccato mortale, ma ciò non è necessario, anche perché le recenti acquisizioni della psicologia mettono in dubbio che in molti casi il soggetto possa avere chiara avvertenza della gravità della materia e consenso.

In rispetto alla suddetta cautela, seguendo questa soluzione pastorale, la Chiesa farebbe la sua proposta di senso (rimanendo fedele alla sua missione, anche di denuncia), segnalando i rischi connessi a una certa pratica, senza tuttavia imporre precetti o prescrizioni. Anche in questo caso, però, la strada è in salita. Ricorda infatti la *Ecclesia de Eucharistia* – pur riconoscendo che il giudizio sullo stato di grazia, ovviamente, spetta soltanto all'interessato (trattandosi di una valutazione di coscienza) – che «nei casi di un comportamento esterno gravemente, manifestamente e stabilmente contrario alla norma morale, la Chiesa, nella sua cura pastorale del buon ordine comunitario e per il rispetto del Sacramento, non può non sentirsi chiamata in causa» (n.37). Proporre il proprio annuncio rispettando la valutazione del singolo, dunque, sarebbe un modo del tutto nuovo – inutile nascondere – nell'impostare il rapporto tra Magistero e libertà di coscienza dei fedeli, che tuttavia è giunto ormai a maturazione.

40. *Come la comunità cristiana rivolge la sua attenzione pastorale alle famiglie che hanno al loro interno persone con tendenza omosessuale? Evitando ogni ingiusta discriminazione, in che modo prendersi cura delle persone in tali situazioni alla luce del Vangelo? Come proporre loro le esigenze della volontà di Dio sulla loro situazione?*

Mons. Valter Danna, in una sua recente opera, ci ha ricordato le difficoltà delle persone omosessuali a vivere nelle comunità cristiane, a causa delle carenze pastorali e della comune difficoltà ad accettare la diversità; accogliere, ascoltare e comprendere – i tre verbi che creano un clima relazionale dove la persona percepisce un'atmosfera calma e serena nella quale far emergere le proprie angosce – dovrebbero essere gli atteggiamenti favoriti nelle comunità, ma siamo ancora molto lontani da questo obiettivo. Nelle famiglie prevale la paura, l'angoscia, lo sconforto e la solitudine: le parrocchie rarissimamente offrono un sostegno serio ai genitori che si trovano a dover affrontare l'omosessualità del figlio. Il più delle volte i sacerdoti rimandano agli “esperti”, o richiamano l'inflessibilità della dottrina ufficiale, senza preoccuparsi di alleggerire i genitori dalle loro inquietudini. In particolare, sarebbe utile invitarli all'accoglienza incondizionata e serena del proprio figlio, senza drammi o provvedimenti estremi, senza eccessivi sensi di colpa. L'unico *obbligo morale certo per un genitore cristiano* è quello di accogliere il figlio omosessuale con comprensione e amore.

Di seguito riportiamo una sintesi delle possibili azioni pastorali che si potrebbero intraprendere, più largamente descritte in BROGLIATO-MIGLIORINI, *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi* (Cittadella, 2014), che condividiamo pienamente.

Riguardo all'educazione alla fede, che è parte integrante dell'educazione del figlio in quanto genitori cristiani, può essere opportuno – nei modi e nei tempi ritenuti più corretti – sollecitare il figlio a restare unito alla comunità della Chiesa. Anche se ciò presenta numerose difficoltà a seconda dei contesti, la fede è un dono prezioso e la figura di Cristo può ancora affascinarlo e guidarlo nelle intemperie della vita. Dovrà essere l'accoglienza della chiesa domestica a supplire ai possibili rifiuti della Chiesa ufficiale e parrocchiale.

Ai genitori andrebbe inoltre presentata con chiarezza l'asciutaggine e l'illusione delle "teorie riparative dell'omosessualità". Esse, oltre a essere inefficaci e frustranti, creano attriti tra il figlio (che si sente non compreso) e i genitori. Bisogna, piuttosto, aiutare i genitori *a riconoscere nei loro figli dei figli di Dio*, amati e voluti dal Signore; spiegare con delicatezza che le persone omosessuali sono chiamate a una vita di relazioni con Dio e con gli altri, piena e arricchente.

Il sacerdote è innanzitutto tenuto a trasmettere con forza, pazienza e tenacia *l'immagine del Dio di Gesù Cristo*. Per una persona omosessuale, che si sente spesso rifiutata da tutti, è essenziale comprendere che Dio la ama indipendentemente da ciò che egli è, da ciò che egli fa; la persona omosessuale deve percepire che la vita nella Chiesa va vissuta in una prospettiva di libertà e di crescita, non solo di un inappellabile giudizio di condanna. Il Vescovo dovrebbe sostenere gruppi di riflessione per persone omosessuali credenti in un clima di accoglienza, promuovendo l'obiettivo di una crescita spirituale.

L'invito ad accogliere le persone omosessuali si scontra però con i documenti emanati dal Magistero in materia. Si è venuta a creare una situazione paradossale in cui alla rigidezza dei principi si oppone una grande flessibilità pastorale. Nell'incontro con le persone omosessuali, infatti, ci si rende conto di quanto quei documenti del Magistero siano perlopiù inapplicabili. Questo ha portato a una sostanziale paralisi: una vera pastorale per le persone omosessuali sostanzialmente non esiste. Non si tratta neppure, all'inverso, di voler creare una pastorale speciale, quanto piuttosto di prendere in considerazione che in una famiglia, nel gruppo giovani, tra i chierici (e così via...) vi possono essere delle persone omosessuali che meritano alcune attenzioni. Si tratta cioè di sollecitare alcune attenzioni per le persone che si scoprono omosessuali e desiderano coltivare la loro fede cristiana. Nel caso della pastorale rivolta a persone omosessuali può essere utile puntare sulla spiritualità, allargando gli orizzonti della persona, cercando di capire come la persona può maturare al meglio mettendosi in confronto con il Vangelo; la spiritualità cristiana, infatti, propone delle prospettive di senso che valgono per tutte le persone in ogni situazione.

In molte circostanze può essere un consiglio utile, a livello pastorale, quello di evitare relazioni eccessivamente promiscue, in quanto disumanizzanti. Alla persona omosessuale va ricordato che, nella ricerca del partner, deve sempre valere il principio del rispetto (di sé e dell'altro), della reciprocità, della fedeltà, dell'altruismo. Il criterio morale è quello dell'interpersonalità, cioè della concreta possibilità di vivere la reciprocità in condizioni che si presentano come particolari. Perché è umanamente preferibile la personalizzazione in una relazione stabile alla promiscuità disimpegnata.

È quindi essenziale evitare espressioni di svalutazione delle relazioni genuine di amore tra persone omosessuali e, se l'individuo vive un amore omosessuale, chiaramente ricco di valori, non consigliarne la rottura. In rispetto della legge di gradualità, è preferibile aiutarlo a rendere sempre migliore tale rapporto, a farlo sincero.

Il sacerdote deve, in questo, essere consapevole che «chi si mette in cammino per praticare il bene si avvicina già a Dio, è già sorretto dal suo aiuto, perché è proprio della dinamica della luce divina illuminare i nostri occhi quando camminiamo verso la pienezza dell'amore» (*Lumen fidei*, n. 35). L'amore umano genera armonia, unità e realizzazione. Ogni amore umano è un riflesso dell'amore di Dio che è la vita della Trinità. L'amore tra gli esseri umani è essenzialmente un desiderio di unione totale con Dio a cui è invitata ogni persona (*Commissione Cattolica Inglese*, 1980).

La guida spirituale, quindi, dovrebbe valutare se una persona omosessuale è in grado di vivere la castità nella continenza, proponendola con accortezza, per non generare frustrazioni. È opportuno, in questi casi, lasciare spazio alla coscienza: essa è impegnata a inventare la migliore

mediazione possibile in una data situazione tra l'istanza oggettiva e l'istanza soggettiva (*Tombolato*, 2008).

Il sacerdote dovrebbe, inoltre, educare la comunità ad avere un linguaggio e dei modi rispettosi verso le persone omosessuali. Potrà capitare che nella comunità vi sia una persona dichiaratamente omosessuale che vive una relazione, impegnata nella vita della parrocchia: in questo caso sarebbe consigliabile lasciare la persona nei suoi incarichi, senza allontanarla, se non ci sono particolari condotte anomale. Anche l'accesso ai sacramenti non dovrebbe essergli impedito. Occorre impegnarsi a trasformare una certa 'coscienza popolare' caratterizzata dall'intolleranza, che nasce dal disconoscimento del problema e dalla carenza di amore verso le persone che vi sono coinvolte. Non schierarsi decisamente e attivamente a favore di chi è coinvolto in situazione di grave emarginazione per aiutarlo ad uscirne con piena dignità personale, significa rendersi complici di un sistema oppressivo e ingiusto nei confronti delle persone. Invece, «la Chiesa dev'essere il luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del Vangelo» (PAPA FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 114).

L'impasse pastorale descritta porta numerosi teologi e religiosi cattolici a chiedere una revisione – fortemente auspicata anche dagli omosessuali credenti e le loro associazioni – complessiva della dottrina cattolica in materia. Gli spazi per un approfondimento di tale dottrina, del resto, sono già maturati all'interno della teologia morale e dell'esegesi. Si tratta di farne una sintesi e di rendere possibile un graduale aggiornamento, che passerà dalla verifica dell'appropriatezza di alcune categorie, di alcuni presupposti scientifici e del linguaggio ufficiale finora in uso.